La souveraineté du dehors

par David gé Bartoli et Sophie Gosselin

« Il n'est rien que l'homme redoute davantage que le contact de l'inconnu. On veut voir ce qui va toucher, on veut pouvoir le reconnaître, ou en tout cas, le classer. Partout l'homme esquive le contact insolite [...]. Toutes les distances que les hommes ont créés autour d'eux sont dictés par cette phobie du contact »[1].

Si le contact fait peur c'est parce qu'il nous met en relation avec l'inconnu. Cette intuition de l'expérience paradoxale d'un contact dont l'objet serait l'inconnu lui-même préside à l'écriture par Elias Canetti de son ouvrage *Masse et puissance*. Mais celui-ci n'est mis en lumière que par la négative, comme objet de peur que l'homme cherchera à tout prix à éviter. Seule donnée positive, l'inconnu « se donne » dans le contact, dans ce qu'il y a toujours de paradoxal, d'ambivalent, dans le touché des corps.

« Tout était également proche à Berlin, toute forme d'activité était licite ; il n'était interdit à personne de se faire remarquer, si on ne craignait pas l'effort. [...] Tout était poreux, il n'y avait pas d'intimité et, quand c'était le cas, elle était feinte et visait à surpasser une autre intimité et non soi-même. [...] Les noms se frottaient les uns aux autres dans une mystérieuse osmose, c'était bien leur but, un nom cherchait à arracher à un autre le maximum de puissance lumineuse, et s'enfuyait ensuite aussi vite que possible pour trouver un autre nom avec lequel recommencer la même opération. Ces attouchements ou frôlements réciproques des noms avaient quelque chose de hâtif, d'arbitraire et ce qu'il y avait d'agréable était que l'on ne savait jamais quel serait le prochain nom à apparaître. Cela dépendait de hasard et, comme les noms qui voulaient tenter leurs chances venaient du monde entier, tout semblait possible. L'attente impatiente des surprises, de l'inattendu ou de choses effrayantes plongeait les gens dans un léger état d'ivresse »[2].

Les corps ne seraient pas seulement de simples masses matérielles, mais formeraient autant de vecteurs de puissances ambivalentes et de sécrétions érogènes, autant de champs de forces débordant ses limites physiques. Le contact serait le lieu atopique d'un écart paradoxal, le lieu d'expérience de l'inconnu dans l'écart : *écart-de-contact* qui, comme une ligne invisible, traverse les corps à l'horizontale, les reliant et les séparant à la fois.

Dans *Masse et puissance* l'ambivalence du contact se manifeste par son oscillation entre deux pôles. D'un côté la création de distances mesurées, codifiées, ritualisées, autant de séparations artificielles, sociétales, qui régulent par avance toute expérience possible de l'écart, préservant l'individualité dans ses limites corporelles matérielles. L'individu, monade, fonctionne alors comme postulat implicite de toutes les théories sociales. La différence se pense ici à partir de l'identité postulée par chaque individualité. La question sera : quelles sont les relations entre ces diverses individualités pensées comme des termes autonomes, indépendants les uns des autres ?
L'autre pôle est celui qui intéresse Canetti et qui le conduit à approfondir l'intuition théorique de sa vie : celle d'un instinct de masse. Marqué par les mouvements de masse qui se forment en Europe avant la seconde guerre mondiale, Canetti s'oppose à la vision freudienne[3] d'un inconscient individuel qui ne se constituerait en foule qu'à travers un processus d'identification. Au même titre que Freud postule l'existence d'une pulsion sexuelle au principe de la psyché humaine, Canetti postule un instinct de masse. Par cette intuition il remet en question le présupposé individualiste reconduit par la théorie freudienne. L'instinct de masse préexisterait à l'individu, le déterminant en

---

1 Elias Canetti, *Masse et puissance*, éd. Tel Gallimard, 2006.

2 Elias Canetti, « Le Flambeau dans l'oreille », in *Ecrits autobiographiques*, pp. 611-613 , éd. Albin Michel, La pochothèque.

3 Elias. Canetti, *Ibid.*, p 448, 449, 450.

son principe comme être collectif. C'est presque malgré lui que l'être humain se trouverait poussé à désirer se fondre dans la masse, comme pour retrouver son instinct primordial.
Or, à l'ouverture de *Masse et puissance*, Canetti origine cet instinct de masse dans la phobie du contact, dans la peur de l'inconnu. C'est pour échapper à la phobie de l'inconnu qui se manifeste dans le contact, que l'instinct de masse se réveille, car la masse constitue la tentative d'une abolition de l'écart, de sa latence spectrale, comme la hantise de l'inconnu qui pourrait toujours resurgir au coeur des conventions et régulations sociales.

L'inconnu serait donc premier, il précéderait tout autant l'individualité constituée que l'advenue de la masse. L'inconnu comme écart-de-contact trace une ligne invisible entre les deux. Et la typologie des caractéristiques et formes de masse que Canetti expose dans la suite de *Masse et puissance* n'est au fond qu'une description extrêmement précise des rapports ambivalents qui se nouent entre les corps pris dans cette confrontation entre l'expérience de l'inconnu dans le contact et leur pulsion à l'abolir.
Quel est donc cet inconnu qui ouvre à la différence des individualités sans postuler l'individualité comme un a priori ? Quel est cet inconnu qui ouvre le spectre des subjectivités dans leur multiplicité et différence ?

L'*inconnu* est peut-être le (non-)lieu où Canetti et Freud se rejoignent tout en se dépassant, car celui-ci ne peut s'assimiler ni à l'instinct de masse, ni à une forme d'inconscient collectif. En effet, le concept d'inconscient collectif tendrait à objectiver et à réifier dans un appareillage psychique méta-individuel ce qui précisément échappe à toute objectivation[4]. Par leurs intuitions, Freud et Canetti nous permettent cependant de penser au-delà du règne de l'humain l'existence de forces qui le dépassent tant sur le plan individuel que collectif. L'un déborde l'humain de l'intérieur et l'autre de l'extérieur. Ces deux débordements se rejoignent dans le tiers de l'inconnu. L'inconnu, comme lieu atopique de l'écart-de-contact ne peut être aboli parce qu'il échappe au clivage individu-masse pour se placer hors de l'humain. L'inconnu est le *dehors* comme condition de possibilité de la différence.

Entre soi et l'autre il y aurait donc toujours déjà un tiers, le tiers de l'inconnu, le tiers d'un dehors qui ne relève ni de l'intériorité ni de l'extériorité : un *dehors* sans lieu. Ce dehors n'appartient pas à l'humain, c'est *le dehors du monde*. Repenser le rapport de soi à l'autre depuis ce tiers ce sera alors procéder à un déplacement par rapport à la dichotomie individu-masse (ou groupe) qui configure la vision anthropocentrique en lui permettant d'isoler un espace du « social », comme celui d'un règne privilégié à l'intérieur du royaume de la vie : le règne de l'humain. L'homme est pris dans le dehors du monde tout autant que toutes les autres formes de vie ou d'êtres qui adviennent au monde.
Ce tiers exclu-inclu du dehors est comme la ligne du double profil de Rubin, figure paradoxale où le profil de deux visages ne prend forme que par et dans la ligne. Cette ligne non figurale, non substancielle, est ce qui permet le battement incessant du regard entre les deux visages et l'horizon dans lequel ces deux visages prennent forme. Elle dessine l'horizon du monde, l'inframince[5] comme lieu atopique du passage du possible au devenir.
L'inconnu comme écart-de-contact, comme lieu atopique d'un écart paradoxal, s'indiquerait dans la ligne inframince qui ouvre le spectre des subjectivités. Il n'y aurait donc plus d'un côté l'individu et de l'autre la masse (ou le groupement d'individus) à l'intérieur d'un « espace social », mais une multiplicité de subjectivités se déployant à même le monde.
Penser la multiplicité des subjectivités qui forment le monde implique de rompre avec le concept d' « espace social » qui sert de point d'appui et d'axe primordial à la vision anthropocentrique du monde. Il s'agit de repenser la question politique au-delà de la spécificité humaine et de mettre en

[4] C'est à cette tentation objectivante qu'ont d'une certaine manière succombé Deleuze et Guattari avec le concept de « machine abstraite » et leur tentative de renouveller le concept d'inconscient en le pensant comme machine de production.
[5] Nous reprenons le concept d' « inframince » à Marcel Duchamp.

tension les deux termes qui depuis Aristote semble la définir : animal et politique. L'*inconnu* forme l'horizon de leur partage. Et c'est sous la figure mythique du loup, que cet inconnu n'a cessé de hanter la question politique : le loup errant et solitaire, le loup sauvage et violent, le loup de la meute ou la louve souveraine de la Rome antique. Par "politique" il ne s'agira donc pas d'entendre une référence à la polis grecque comme forme idéale de la vie en communauté, mais la problématisation du collectif, du rapport à l'autre, de l'accueil de l'étranger : la politique envisagée comme hospitalité capable d'accueillir le loup, le loup en l'homme et hors de l'homme. Dans l'espace ouvert par la politique de l'hospitalité, la *loi* n'est plus l'expression d'un contrat passé entre les hommes. Son surgissement correspond à l'advenue de l'inconnu dans le monde, à la manifestation souveraine du *dehors*.

Le Collectif par-delà le social

« La dernière fois, j'avais évoqué le mot de "sous-jacence". C'est-à-dire : il se passe quelque chose, mais pas tellement au niveau que l'on croit. C'est banal. Dans n'importe quel village, au fond, il faut être vraiment dans le coup pour comprendre ce qui se passe. Si on ne reste que six mois on ne sait pas trop.
Un interne qui vient là et qui s'en va six mois après, d'accord il peut être super-intelligent, mais il a des chances d'être à côté de ses pompes et de se laisser avoir par les gens qui savent tirer les rideaux pour bien regarder ce qui se passe, et puis qui se transmettent des tas de choses. Mais dire "il y a de la sous-jacence", c'est une décision. C'est un acte "décisoir" épistémologique. C'est une décision de dire : "Il y a autre chose que ce qu'on voit". »[6] (p. 59, Oury)

Quelque chose circule entre les corps, mais cela ne se voit pas. Il faut le sentir, et tenter de l'interpréter nous dit Jean Oury. La sous-jacence ce serait cela, ce quelque chose qui circule entre les corps et les esprits : une économie des forces psychiques que le concept d'inconscient peut pointer, mais avec lequel il ne peut se confondre.
La sous-jacence ne répond d'aucune présence ou présentation, d'aucun là localisable[7]. Elle serait plutôt de l'ordre d'une latence, là et pas là tout à la fois. *Ça* hante, ou plutôt *ça* circule, quelque chose se trame, une toile se tisse dont les lignes éphémères et intempestives ne répondent d'aucune intentionnalité consciente, d'aucun vouloir. La sous-jacence dont parle Oury ressemble fort à l'arachnéen de Deligny, à ces réseaux qui se lient et se délient en deçà de toute parole ou de toute intention de communication mais qui cependant tracent les lignes de nos existences. C'est toujours malgré nous que l'arachnéen se trame.

« Lorsque la conscience est éclipsée, ce qui apparaît surprend et vaut la peine d'être regardé un peu de la manière que le sont les éclipses de soleil – et il faut courir aux quatre coins du monde car chacune ne se voit que d'un certain point – qui, à chaque fois, nous en apprennent sur ce qu'il en est de ce soleil que nous croyons voir alors que nous n'en voyons guère que notre aveuglement. »[8]

La sous-jacence de l'arachnéen appartient à la nuit du monde, à son *dehors*. Elle tient de l'imperceptible plus que de l'invisible : elle ne suppose aucun arrière-monde, mais elle postule que certains devenirs du monde ne peuvent être appréhendés sous la modalité de la saisie, du *capere*.
La sous-jacence n'appartient ni à l'individu, ni au collectif en tant qu'agencement d'individus. Il se

---

[6] Jean Oury, *Le Collectif, Le séminaire de Sainte-Anne*, p. 59, éd. Champ Social, collection psychothérapie institutionnelle, Nîmes, 2005.

[7] « "Sous-jacence", ça ne veut pas dire que c'est sous terre. C'est pas forcément sous les pieds. Ça peut être au-dessus de la tête. C'est nulle part. Ce n'est pas situable "là" ? Et qu'est-ce que c'est que "là" ? Qu'est-ce qui se passe "là" ? Ce n'est pas un espace géométrique. C'est quelque chose à définir. » Jean Oury, *Ibid*. p. 60.

[8] Fernand Deligny, *L'Arachnéen et autres textes*, éd. L'Arachnéen, 2008, p. 81.

trame sur leurs bords, dans l'obscurité de leurs interstices, il traverse les plis de leurs corps provoquant de la connivence, des affinités, des complicités ou des frictions inattendues. Comme un champ de forces spectrales qui à tout moment donnerait lieu à des apparitions. Apparitions momentanées, hasardeuses, événementielles.
Comment laisser place à ces apparitions ? Comment se rendre attentif à ces herbes qui poussent dans le désert et qui risquent à chaque instant de disparaître[9] ?
Dans cette question réside l'enjeu même d'une autre pensée politique, telle qu'elle s'esquisse dans l'analyse institutionnelle[10]. Au-delà de la démarche thérapeutique qui l'accompagne, l'analyse institutionnelle constitue une réponse politique à toutes les formes d'aliénation individuelles et collectives, en tentant de défaire les liens fixés, rigidifiés, qui créent des blocages chez des individus ou dans des groupes d'individus avec la conséquence que rien ne peut plus émerger sinon des formes négatives, entropiques, diffamatoires ou destructrices.

C'est pourquoi le point de départ, si l'on peut dire, de cette politique est : *laisser circuler*, créer du mouvement, du passage, laisser l'arachnéen agir, se tramer. Le collectif forme l'institution de ce *laisser être*, non pas en tant que structure encadrante, mais en tant que système aléatoire qui rend possible l'émergence (toujours hasardeuse) de la sous-jacence en l'inscrivant dans une équation concrète. En ce sens le collectif s'oppose en tout point à l'assemblée des contractants qui a servi de fondement aux théories politiques modernes (théories du contrat social de Hobbes ou Rousseau). Cette dernière suppose la réunion d'individus humains considérés exclusivement en tant qu'êtres conscients, répondant à la volonté d'une intention rationnelle. Le contrat passé entre ces individus humains par l'emploi communicationnel du langage se fait à l'exclusion de tout ce qui échappe aux règles de la conscience humaine. Il établit en droit (et en statut), c'est-à-dire par essence, la condition humaine à l'intérieur du règne social. Au contraire, le collectif ne répond d'aucune essence, ni humaine ni politique, mais s'envisage comme une *fonction*. Il ne se constitue pas par assemblée, mais par des « lieux » de passage, par toute une série d'ateliers qui organisent les activités de la vie quotidienne et extra-quotidienne : bibliothèque, bar, sorties, voyages, cuisine, activités sportives, artistiques, etc. Aussi, comme le dit Oury, il n'y a pas de « club en soi ». Le club répond à chaque fois à une fonction partielle et indirecte et se distingue de toute forme de structure directe et impartiale. Ce qui compte c'est le passage, c'est la nécessité de lieux où il est possible de passer, ou plutôt, *où il y a du passage possible*. La question qui se pose alors n'est pas tant « qu'est-ce qui se passe ? » que « est-ce que quelque chose peut passer ? ». La liberté de circulation n'est plus seulement un droit mais le fondement même de la politique institutionnelle. Celle-ci privilégie les relations indirectes, qui se tissent dans les passages, d'un atelier à un autre, dans les lignes invisibles qui les séparent. La garantie des passages c'est l'hétérogénéité des lieux, personnes, objets, l'accumulation des « hasards objectifs », privilégiant la multiplicité des transferts fantasmatiques à la fixité et à la rigidité des structurations statutaires et des projections identitaires[11]. Il s'agit de créer « un milieu de différenciation, un milieu hétérogène. [...] créer une multiplicité, non pas de petits

[9] « Je vous redonne l'image poétique qu'évoquait un ami psychiatre italien : "Ce que tu dis me fait penser au désert : il y a un peu d'humidité quelquefois ; et voilà, il y a de l'herbe qui pousse... On va annoncer aux copains : "Viens voir, il y a de l'herbe qui pousse !" On revient, plus rien ! C'est aussi fragile, précaire que ça ». Jean Oury, *Ibid*, p. 89.

[10] C'est ainsi que Jean Oury rebaptise le courant de la psychothérapie institutionnelle, la défaisant de sa seule dimension thérapeutique pour l'inscrire dans une perspective politique plus large. Ce courant psychiatrique se développe après la seconde guerre mondiale à travers une démarche critique des lieux d'enfermement de type asilaire. Elle oppose la logique d'institution (autonomie) à celle de l'établissement (hétéronomie). Parmi les principaux initiateurs de ce courant on compte François Tosquelles à St Alban, Jean Oury à La Borde et Claude Jeangirard à La Chesnaie.

[11] « Je ne sais pas si c'est dans *Graines de crapule* ou *Les vagabonds efficaces* ; il [Fernand Deligny] expliquait que pour créer un milieu qui puisse convenir à toute cette bande de délinquants dont il s'occupait à l'époque, il faut disposer d'énormément de choses, très disparates – un tas de bricoles de toutes sortes, accumulées au hasard. C'est à partir de cette diversité, de cette hétérogénéité des choses, que chacun peut choisir, s'orienter dans ce qui lui plaît. C'était déjà marquer là une sorte de souci : que pour chaque personnage, chaque délinquant, chaque personnalité tout à fait spécifique, distincte des autres, il est bon d'avoir une somme de « hasards objectifs », des objets de toutes sortes, afin que chacun puisse se resituer dans sa dimension fantasmatique. C'était donc une première idée de cette dimension propre au collectif ». Jean Oury, Ibid. p. 12.

royaumes ou de petites féodalités, mais de zones ou de petits systèmes *différents* les uns des autres »[12].
« Créer un espace du "dire", où il y a des gens qui viennent ou qui ne viennent pas, mais qui passent par là, et qu'il y ait quelque chose qui arrive là, qui émerge, où il y a des gens qui se « modifient », au bout de quelques années, ça ne peut être que dans une dimension, non pas directe (d'ordre à ses administrés) mais indirecte, avec, au moins, une double articulation. [...] Quand il y a des cas difficiles, on peut réunir ce qu'on a appelé la "constellation" ; c'est-à-dire les gens qui sont en relation, plus ou moins explicite, avec tel ou tel personnage psychotique. En parlant pendant une ou deux heures avec ces gens-là, et en les faisant parler entre eux, on est très surpris, souvent, de voir un changement extraordinaire du malade en question quelques heures après. Il n'est plus suicidaire, il n'est plus fugueur, il n'est plus gâteux... Ça tient ou ça ne tient pas, mais enfin... Autrement dit, pour traiter le patient psychotique, ce n'est pas l'abord direct qui est le plus efficace. Ce qui est en question c'est ce qui se passe au niveau de la constellation. Ce qui importe, c'est non pas d'établir des relations directes avec tel ou tel malade, mais des relations indirectes, en tenant compte d'une structure collective, et des systèmes de "médiation" »[13].

Le collectif n'est pas seulement composé de personnes : c'est un système abstrait organisant un champ de transfert ouvert qui tient compte du désir. Ce ne sont donc pas tant les points qui forment la constellation qui comptent, que l'espace qui les entoure. Ou plutôt, plus ces points paraîtront répondre à une formation incongrue et hétéroclite, plus la forme qu'ils dessinent mettra en évidence l'immensité de l'espace qui rend possible leur émergence. Entre les points, les énergies célestes se meuvent pour accompagner le mouvement de l'univers. Et il suffit de se rendre attentif à l'immensité de cet espace intermédiaire pour soudain voir surgir une étoile filante. Il faut laisser agir la nuit pour que les étoiles apparaissent.
Comme les autres formes d'institutions, la constellation répond à une fonction politique. Celle-ci a pour tâche de préserver l'écart dans le contact, de garantir la différenciation tout en *laissant circuler* la sous-jacence. La fonction politique de l'institution est de sauvegarder le battement de l'espacement inframince (écart-de-contact) afin d'éviter toute cristallisation identitaire ou identificatoire et de rendre possible la mise en branle des différents pans de subjectivité. Elle garantit le battement entre des hétérogénéités sans qu'à aucun moment ne soit déterminé à l'avance à quelle forme devra répondre la figure qui pourra émerger de la ligne, ou à quel niveau tel pan de subjectivité pourra entrer en devenir. Au contraire, la structure de l'établissement, qui correspond à la vision contractualiste de l'espace politique se pense, non pas à partir du battement de la ligne qui rend possible la différenciation des figures, mais à partir du discernement des figures déterminées a priori selon un modèle identique, faisant de chaque visage une entité superposable à l'autre. L'écart n'y figure que par défaut, comme l'espace vide sur lequel deux figures s'apposent et auquel elles préexistent dans leur forme. Ainsi, la structure de l'établissement ne considère l'écart que pour conjurer par avance l'éventualité d'un contact, d'une circulation des forces. Elle nie a priori l'existence de toute forme de sous-jacence. Elle construit l'espace politique à partir de définitions d'essences (individu, forme a priori) et de statut. C'est pourquoi elle confond la règle et la loi.
Au contraire, la fonction politique de l'institution dissocie la règle de la loi. Les règles participent de la mise en place et de l'exercice de la fonction politique comme garante de la différenciation. La loi n'appartient pas à la fonction politique. Elle est l'expression de la souveraineté du dehors qui se produit dans le passage inframince du possible au devenir, dans l'événement de l'apparition spectrale, dans le moment d'irruption de la sous-jacence.

12 Jean Oury, *Ibid.*, p. 94.
13 Jean Oury, *Ibid.*, p. 56.

Le surgissement de la loi

L'espace politique ouvert par la constellation ressemble à la juerga flamenca qui se réunit dans l'intimité des maisons andalouses.

La spécificité de la juerga est de réunir des « égaux », des amis ou de la famille de la communauté gitane andalouse partageant la passion et l'art du flamenco autour d'une fête privée au cours de laquelle, à chaque instant, un chanteur ou une danseuse, émerge du public pour entrer dans la danse, puis retourne dans la masse pour céder sa place à un autre membre de l'assistance. L'un des membres de la communauté accueille chez lui ce rassemblement. L'hospitalité dont il fait ainsi preuve ne fait que préfigurer l'accueil d'un autre étranger : *le duende*[14]. Son apparition s'observe à travers des manifestations comportementales spectaculaires, évocatrices de scènes d'envoûtement : les participants se mettent à déchirer leurs vêtements, pleurent ou s'embrassent.

Le phénomène du duende figure en lui-même tout le paradoxe de l'hospitalité, tel qu'il s'exprime dans l'étymologie du mot : hospitalité vient du latin *hospes* qui veut dire hôte, désignant à la fois l'accueillant et l'accueilli. Car si le duende est l'étranger qui, survenant au coeur de la fête, se trouve accueilli grâce à l'espace de la juerga, le duende est aussi celui qui d'une certaine manière accueille tous ces hôtes, le maître de la maison tout autant que ses amis. Le duende est plus maître de la maison que le maître lui-même, comme l'indique son étymologie qui dérive de « *dueño de la casa* ». Et la condition de possibilité de l'accueil par le maître de la maison de ses amis dans l'espace intime de son chez soi, de son *oïkos*, c'est l'habitation préexistante de cette maison *par le duende*. Le duende c'est le dehors atopique qui habite toujours déjà la maison de manière latente, comme cette inquiétante familiarité dont parlait Freud. Le duende hante la maison. Il est la persistance spectrale de la sous-jacence. Tapi au coeur de la maison, au plus profond du chez soi, il y a toujours l'inquiétude du dehors, de l'inconnu. Ce n'est que parce que le chez soi, l'*oïkos*, est travaillé par cette latence spectrale que de l'autre peut y advenir. C'est à partir de la ligne inframince du double profil de Rubin que les visages prennent forme, et toujours ils adviennent à plusieurs. Il n'y a donc pas d'abord le chez soi puis l'autre qu'il s'agirait d'accueillir, mais une ligne spectrale, la ligne du dehors, qui traverse et constitue la possibilité du soi et de l'autre dans un même mouvement. Or cette latence du duende relève aussi d'une autre ambivalence contenue dans l'étymologie grecque *hostis* : ambivalence de l'hospitalité et de l'hostilité.

Le Flamenco est un art de la transfiguration du tragique : celui de la communauté gitane espagnole persécutée pendant des siècles et celui des déboires de l'amour. Les chants[15] qui accompagnent la danse flamenco lors de la juerga portent le plus souvent sur la peur de la trahison amoureuse. Aussi, les rapports de domination entre l'homme et la femme tels qu'ils ont cours dans la société courante se trouvent alors renversés. La juerga flamenca permet à la communauté réunie de procéder à la catharsis des tensions, violences et rapports de force ou d'hostilité qui la travaillent. De la même manière, la sous-jacence spectrale porte en elle autant de charges négatives que positives. Elle est par nature ambivalente. La mise en circulation des forces permet d'éviter toute cristallisation de charge négative qui pourrait générer une décharge entropique au sein de la communauté. La fête n'est pas le seul moyen de mettre en circulation les forces. L' « espace du dire » que forme la constellation constitue un autre moyen possible pour conjurer le risque d'une telle décharge négative.

A ce niveau le duende n'a pas encore fait son apparition. Nous n'avons assisté qu'à une mise en

---

14 « Dans le dictionnaire de langue espagnole, le *duende* a deux significations. Premièrement, et conformément à l'étymologie du mot, qui dérive de « *dueño de la casa* » (maître de la maison), le duende est un esprit qui, d'après la tradition populaire, habite certaines maisons en y causant quelques dérangements. Il s'agit d'une sorte d'esprit follet, de démon ou de lutin qui parcourt et intervient dans l'intimité des foyers. Le deuxième sens du mot est enraciné dans la région andalouse et la culture du flamenco. Le *duende* désigne alors littéralement "un charme mystérieux et indicible". », Juliette Allain, *Approche du sens du geste en psychothérapie à travers l'expérience du duende. (http://www.techniques-psychotherapiques.org/Pratiques/ApprochesPsychoth/SensduGeste_Allain2005.html)*

15 Cf. Mercedes Gomez-Garcia Plata, *La juerga flamenca : le plaisir du duende. (crec.univ-paris3.fr/14-Gomez.pdf)*

circulation des forces. Car le duende n'apparaît pas nécessairement. Son surgissement ne répond d'aucune règle, il est toujours intempestif et inattendu. Que se passe-t-il dans le moment de son surgissement ?

Pour que l'apparition ait lieu, le collectif est nécessaire, car c'est dans les circulations infraphysiques qui vont se jouer entre la danseuse ou le chanteur et l'assistance des amis que se prépare le surgissement du duende. Tout comme la constellation, la juerga remplie la fonction politique consistant à mettre en circulation les forces à l'intérieur d'un milieu de différenciation où chacun tient son rôle tout en participant à une mise en scène collective.

C'est à travers le corps de la danseuse ou du chanteur que le surgissement du duende advient. « Ange et muse viennent du dehors. [...] En revanche, le duende, c'est dans les ultimes demeures du sang qu'il faut le réveiller »[16]. Le duende n'apparaît ni « dans » l'artiste soliste ni « en dehors » de lui, dans le public. « Il est dans une « région » intervalaire entre le soliste et les autres ; il prend corps dans un embrasement de son soliste et de son entourage. Il est là à la façon d'une atmosphère qui enveloppe, traverse et relie »[17]. Il est donc à la fois le hors-le-là (le retrait) et le horlà (qui vient prendre possession d'un corps). Le duende se manifeste quand le geste esthétique est transcendé par autre chose, sans qu'on puisse donner figure à cet « autre chose ». Le duende est une non-figure, l'inconnu qui advient dans le monde.

Lorsqu'il hante les maisons, le duende est en retrait, dans le retrait de la sous-jacence, le retrait comme écart (entre le chez moi et le pas chez moi) : c'est cet écart qui rend possible l'accueil. Mais au moment où il y a contact, où l'acteur est traversé par le duende, c'est l'acteur qui se met en retrait. De manière non intentionnelle l'acteur est traversé par le duende qui impose sa loi. Le geste du flamenco est alors pris dans l'écart occasionné par l'apparition du duende. A ce moment nous n'assistons plus seulement à la beauté d'un geste, mais le geste se présente comme *advenue du monde*. C'est au moment où la technique est mise à mal, quand il n'y a plus de transmission possible, que l'on sait que le duende agit, créant une onde de choc autour de lui. Les autres membres du collectif, ceux qui sont garant de la fonction politique dans la juerga, peuvent accueillir l'écart opéré à l'intérieur du geste, sans l'avoir eux-même directement occasionné.

Le duende est un passeur, ou plutôt *il est le passage*. « Le duende est *pouvoir* et non oeuvre, *combat* et non pensée »[18]. L'apparition de ce "pouvoir" correspond au surgissement de la *loi*. A travers la personne touchée par le duende un *différend* déchire l'espace pour laisser place à la déclosion du tiers. L'événement a lieu *entre* les protagonistes. Il les traverse de part en part. Le duende intervient dans l'interstice entre la mise en scène et l'acteur (qui reçoit, accueille, le duende dans son corps). Le duende se fait alors l'expression de la loi comme souveraineté du *dehors* qui ouvre l'oïkos, la maison. Il produit le différend qui redéploie le spectre des subjectivités. La loi est l'événement du surgissement du tiers spectral : il déclos le milieu comme champ spectral, comme champ des possibles. L'onde de choc de l'événement provoque la pulsation de la sous-jacence qui met les corps en vibration et ouvre les subjectivités à de nouveaux devenirs. Cependant le duende (la loi, le différend) n'apparaît jamais dans sa positivité. Quand il traverse un champ de force, il agit comme l'éclair. C'est une jection qui vient zébrer l'espace.

L'advenue du dehors forme un geste souverain qui dépasse l'humain. Le dehors, c'est ce dont l'humain ne peut répondre. Et c'est parce qu'il ne peut en répondre qu'il est ouvert, par lui, à de nouveaux devenirs. Il ne peut que l'accueillir, se rendre hospitalier à cet inconnu qui le traverse. L'accueil de l'inconnu ouvre la possibilité de l'idiome, de cette langue singulière où écriture et traduction se confondent. L'idiome ce n'est ni la langue maternelle, ni la langue nationale, ni la langue universelle. C'est *la langue du devenir.* C'est la langue dans laquelle « le poète compose son oeuvre : un langage à la fois unique et multiple, dans lequel écriture et traduction, *Dichten* et

16 Federico Garcia-Lorca, *La théorie et le jeu du duende,* in *Le duende jouer sa vie* de Ignacio Garate-Martinez, éd. Encre Marine, 2005.

17 Juliette Allain, *Ibid*.

18 Federico Garcia-Lorca, *Ibid.*

Nachdichten, production et reproduction ne peuvent être distingués. Ce serait la dimension ultime de la parole : l'espace dans lequel toute langue, mue par une musique qui excède ses frontières, se traduit d'elle-même pour passer "dans une autre – peu importe que ce soit le français ou l'allemand" »[19].

C'est pourquoi celui qui se rend hospitalier à l'advenue de l'inconnu se fait poète, dans le sens où, comme le dit Hachem Foda[20], le poète est celui qui sait accueillir le loup dans la nuit.

« Le loup, c'est, pour l'homme, l'homme même, mais tant qu'on ne le connaît pas, en tant qu'on ne le connaît pas. »[21]

Le loup, l'inconnu de l'homme, au double sens du génitif. Or si l'homme est un loup pour l'homme, comme l'affirmait Hobbes, nous n'en conclurons pas pour autant que la vie en collectivité que nous propose cette terre ait pour principe l'hostilité généralisée. Ce qui conduit Hobbes à poser la création de la société des hommes, distincte du règne animal, c'est-à-dire la constitution d'un espace du social à travers le contrat, comme seule garantie de la paix. C'est donc sur l'exclusion et la peur de l'inconnu de l'homme que se fonde l'espace du social. L'hostilité de la violence se trouve alors remplacée par l'hostilité de la peur dans la loi - confondue avec la règle d'Etat - qui a pour tâche de limiter le droit, c'est-à-dire le *conatus* de chaque individu. Dans la perspective Hobbessienne, la loi est l'expression du contrat social en tant qu'acte conscient de rupture de la communauté des hommes avec les autres formes de vie animale. Elle constitue le rouage d'un être artificiel, résultat de la pure intentionnalité d'un vouloir collectif conscient de lui-même, dont l'arme principale est l'exercice de la peur sur l'imagination des hommes. Cet être artificiel est incarné par la *figure* mythique du Leviathan. L'hostilité n'est donc jamais surmontée : elle l'est relativement dans les faits par l'évitement de la guerre civile, mais non dans les rapports sous-jacents qui déterminent la collectivité des individus réunis[22]. « La politique c'est la guerre continuée par d'autres moyens »[23]. Un tel régime politique est structurellement xénophobique : il se construit sur la peur de l'autre qu'il objective sous la forme de l'étranger.
Au contraire, l'espace politique ouvert par la souveraineté du duende (cette non-figure) rend

---

19 Cet extrait d'*Echolalies, essai sur l'oubli des langues* (éd. du Seuil, 2007), de Daniel Heller-Roazen, vient clôre un chapitre sur les rapports d'Elias Canetti aux multiples langues qui l'ont composé et qu'il a traversé au cours de sa vie. « Qu'entendait Elias Canetti dans la *hubda* de la langue tchèque ? Ce n'était certainement pas le parler des habitants de Prague, ou pas seulement lui, car de son propre aveu, il n'y comprenait presque rien. Mais il serait tout aussi faux de conclure que l'écrivain y percevait tout simplement du bulgare. [...] Il serait plus exact de dire que ce que l'écrivain entendit à Prague n'était pas tant une langue qu'un écho : le son, dans une langue, d'une autre langue, que l'on a oubliée. Ce n'est pas un hasard si cet écho se fait entendre à la fin de la trilogie autobiographique publiée du vivant de l'auteur, et, plus précisément, peu avant son dernier chapitre, intitulé sans ambiguïté « Mort de la mère ». La musique du tchèque, telle que la percevait Canetti, évoquait le seul parler de son enfance qui n'était pas lié à sa mère. Elle le ramenait à un idiome qui avait précédé l'allemand appris d'elle à Lausanne, et qui se distinguait aussi du ladino qu'elle lui parlait avant le décès de son père. Tout en lui rappelant une langue qui ne pouvait d'aucune manière être qualifiée de maternelle, la "communication plus *chargée*" des Pragois annonçait la perte irréparable avec laquelle se clorait l'autobiographie. C'est là, peut-être, le secret que recèle le mot *hubda*, et que dévoile le récit de Canetti : qu'importe la langue que l'on parle, et qu'importe le nombre de celles que l'on apprend et que l'on oublie ; il n'en est pas une seule qui ne s'ouvre sur une autre ; il n'en est aucune qui soit tout à fait "originelle". » pp. 176-177.

20 Hachem Foda, « Portrait de l'hôte en poète », in *La venue de l'étranger*, pp. 551–589. Revue Dédale n° 9 &10, automne 1999, éd. Maisonneuve & Larose, Paris.

21 Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, éd. Galilée, Paris, 2008, p. 95.

22 Les effigies qui remplaçaient temporairement le roi mort avant sa succession, prolongeant artificiellement la fonction symbolique royale pendant la période de l'interrègne, figurent pour Hobbes la suture du temps de crise. Le Leviathan est l'effigie élevée au statut de souverain permanent, qui doit remédier à la crise chronique de la guerre civile. Hobbes valide ainsi que l'exception est du côté de la paix et non de la guerre. (Cf. Horst Bredekamp, *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes,* p. 103, éd. La Maison des Sciences de l'homme). Au contraire la politique de l'hospitalité pense la souveraineté comme advenue qui provoque le différend et ouvre *le passage* dans le collectif. La souveraineté qui s'exprime dans la loi n'appartient pas au temps permanent de l'ordre établi, mais à l'intempestivité du passage. La politique de l'hospitalité n'a pas besoin d'un souverain qui maintient l'Etat, mais d'une souveraineté qui fraye le passage entre les êtres.

23 Michel Foucault, in *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976, é*d. Gallimard/Seuil, 1997. Foucault retourne la formule de Carl von Clausewitz : « La guerre n'est que la continuité de la politique par d'autres moyens ».

possible l'advenue d'une *politique* de l'hospitalité, d'une *poétique* accueillante au loup venant de cette obscurité qu'est le monde de la nuit. Dans cette configuration, la loi n'est plus l'expression du contrat social, mais le moment événementiel du surgissement de l'inconnu. *C'est l'inconnu qui fait loi*. Et il ne peut faire loi que parce qu'il a préalablement été accueilli au sein d'un espace politique ouvert, hospitalier. La politique de l'hospitalité accueille l'inconnu dans son ambivalence même (positive et négative) : elle s'inscrit à l'intérieur d'une économie de l'ambivalence que seule la loi, comme expression du différend peut venir trancher.

« Pourquoi donner l'hospitalité à un animal, qui plus est, sauvage ? Pourquoi accueillir cet hôte deux fois étrangers (qui ne peut parler et dont personne ne se fera le porte-parole), que Farazdaq, quelque vers plus loin, apostrophe en ces termes :

Si tu avais éveillé quelque autre que moi, lui demandant l'hospitalité / il t'eût lancé ses flèches ou opposé le fer de sa lance !

Il y a, explicitement mentionnée, la crainte. Une crainte qui est cette fois, étrangère à la diffamation (ou semble l'être : comment en être sûr quand on sait que diffamer quelqu'un c'est aussi "manger sa chair" ?), mais dont la cause n'est pas non plus un danger immédiat, une menace présente (encore que celle-ci ne soit pas simplement exclue), plutôt une menace à venir, un danger qui menace l'avenir. A cet animal qui ne parle pas, dont il ne sait si présentement il rit ou s'il montre les dents, qu'il qualifie de "frère de lait de la perfidie (*ghadr*)", le poète adresse la parole pour lui proposer une alliance, un pacte (*'ahd*), un lien qui engage l'avenir et en appelle à la mémoire, à la promesse et à la fidélité :

Je lui dis, quand il rit montrant ses dents, /le pommeau de mon sabre à portée de ma main : Mange ce repas du soir ! Et si tu promets ('ahadtanî) de ne point me trahir (lâ takhûnunî) / nous serons, ô loup, comme deux qui se lient d'amitié.

Quand le poète dit "Mange et promets de ne pas me trahir", il ne propose évidemment pas au loup de manger et par ailleurs de promettre : l'acte d'accepter le repas offert est déjà en lui-même le pacte ou l'alliance proposés. Comme si mangeant une part (de la chère) de l'hôte, le loup, de fait, promettait de s'interdire de manger sa chair. »[24]

L'accueil du loup ne peut être défait de toute méfiance. Car tout accueil comporte un risque : celui de la diffamation. Etre diffamé c'est être mangé dans sa chair. Aussi, pour accueillir sans être mangé, l'hôte passe un pacte avec le loup, un pacte tacite, hors langage. Ce pacte réside dans le geste qui met, entre le corps du loup et celui de l'hôte, un corps tiers en partage. Or ce qui compte ici ce n'est pas tant la substance carnée qui est ainsi donnée au loup en substitution du corps de l'hôte que *l'espacement* provoqué par le *geste du don*. C'est l'espacement qui permet d'éviter la diffamation. Le geste du don sépare et relie tout à la fois l'hôte de l'hôte. Le pacte joue ici le rôle de l'institution comme garante de la différenciation.

L'homme est le loup, l'homme et le loup. C'est donc aussi l'animalité en lui et hors de lui que l'humain retrouve, se défaisant du social qui le constitue en exclusion du règne vivant en général. Aussi l'enjeu ne consiste pas tant à fonder une politique écologique ou une éco-politique, qui pose comme valeur de référence le chez soi, l'oïkos ("éco"), qu'à esquisser l'hypothèse d'une politique de l'hospitalité comme cosmopolitique, d'une politique capable d'accueillir le dehors, ce dehors qui n'appartient pas à l'humain mais *au monde* dans la multiplicité de ses expressions.

---

[24] Hachem Foda, « Portrait de l'hôte en poète », in *La venue de l'étranger*, pp. 572-573. Revue Dédale n° 9 &10, automne 1999, éd. Maisonneuve & Larose, Paris.

Cosmosophie

La cosmopolitique s'inscrit dans l'horizon ouvert par la cosmosophie. Si celle-ci envisage le monde comme *cosmos*, ce n'est pas en tant que totalité ou présence pleine, mais en tant qu'il se présente dans son retrait. La cosmosophie accueille le retrait du cosmos pris entre persistance spectrale et jection permanente. Alors que les mythologies tendent à donner une figure à ce retrait sous la forme d'un récit décrivant la genèse du cosmos (cosmo*gonie*), la cosmosophie désubstantialise le retrait pour laisser advenir la circulation des forces.
La cosmosophie n'est pas là pour régler la peur que l'homme a du monde. Sa sagesse est d'accueillir le monde dans ses forces ambivalentes et démesurées qui se tissent hors de l'entendement humain. C'est pourquoi elle ne conditionne plus la quête humaine à travers la perspective historique et messianique, fruit de la volonté de maîtrise de sa peur du monde en tant qu'inconnu. A travers le messianisme, l'homme cherche une figure qui devrait lui permettre d'ouvrir un universel humain. Mais ces figures sont toujours le fruit de son imagination. Jamais elles ne le dépassent absolument : il n'arrive jamais à accueillir l'inconnu, hors de l'humain.
Avoir la sagesse, ce sera acquérir assez de consistance pour accepter l'inconsistance du monde, sa persistance spectrale.
Canetti a pointé l'ambivalence, dans le contact, de la consistance et de l'inconsistance, entre le corps charnel qui s'arrête aux limites de la peau et tous les charmes qui dans leur circulation font que les corps se délient, se défont, se débordent, parce qu'un tiers vient les prendre dans une présence paradoxale. La cosmosophie est la sagesse capable de rentrer dans la nuit des corps, d'accueillir l'inconnu de leur nuit, leur immensité, leur incommensurabilité. La nuit des corps, ce n'est pas le corps en tant qu'il recèlerait de l'obscurité, mais en tant que le monde est traversé d'une infinité de corps abstraits advenant dans l'espacement qui produit et se produit entre les corps matériels : dans leurs charmes et leurs agirs non intentionnels.
C'est à cette nuit des corps que Deligny s'est rendu sensible lorsqu'il s'est confronté au contact problématique des enfants autistes. Car c'est bien à nouveau cette question du contact qui est mise en question par les autistes. A leur abord, le contact est mis en péril. On ne sait jamais si contact il y a ou pas. On ne sait même plus où se situe le point de contact, s'il est même possible. D'où la nécessité, pour Deligny, de détourner le regard pour ne plus chercher à localiser un point de contact (im)possible mais poser la question : qu'est-ce qui se passe quand l'agir a lieu, lorsqu'il advient ?
Deligny distingue l'"agir" du "faire". Le second répond toujours à une finalité qui lui est extérieure, finalité subordonnée à un vouloir intentionnel. Au contraire l'agir n'a pas d'autre fin que lui-même. L'agir est un point aveugle : il est de l'ordre du dehors. Il n'est pas l'action causée par un individu, mais la *poussée* qui traverse l'individu et l'amène à agir. C'est à cette poussée que Deligny se rend attentif. Il détourne le regard pour *voir dans le profil du monde*. Et il voit que le faire est toujours déjà hanté par de l'agir.

« Si je reviens sur la manière dont je faisais les vagues, la main à plat dans une flaque d'eau, c'est que d'avoir évoqué, il y a quelques jours, ce souvenir, le réel du geste même s'en est suivi, quelques jours après, comme aspiré. Cette main à plat contre la surface froide qui se laissait trouer et se reformait par-dessus, ma main pourtant soudain plus légère, et, quand je la remontais, il me semblait qu'elle aspirait l'eau, mais à peine, et j'avais ressenti l'amorce d'un de ces gestes à n'en plus finir, où le "ma" de cette main-là se perdait. Il s'agissait de faire des vagues, pour voir, pour voir comment les vagues se faisaient, puisqu'il fallait bien qu'elles se fassent ou soient faites, mais dans le même geste voulu et même raisonné, advenait de l'*agir* »[25].

Deligny ne regarde pas l'autiste comme une boîte noire, mais tout autour de lui, pour se rendre compte que l'autiste lui-même *est le passage* par lequel passe le dehors. L'autiste est de passage en

[25] Fernand Deligny, *L'Arachnéen et autres textes*, éd. L'Arachnéen, 2008, p 219.

tant qu'il est le passage. Oury a déplacé le regard sur la « sous-jacence ». Deligny fait remonter la latence du dehors dans l'agir. A travers l'agir, les autistes incarnent notre inconsistance (en tant qu'être fini) tout en proposant une pleine consistance (une persistante poussée des forces).
L'accès à l'autiste par Deligny ne passe donc pas par une observation de type positiviste, mais par un déport du regard qui le conduit à produire des cartes d'inframodélisation[26]. L'enjeu est comment les accompagner du regard en ne les prenant plus de face ni d'en haut : mais *dans le profil* (inframodélisation) à travers les cartes. Pour dessiner les lignes d'erre, Deligny ne présuppose aucun contexte, aucun système ou grille d'analyse a priori. Les lignes se sont produites comme des facteurs hasardeux mis sur feuille. Et il a fallu le deuxième hasard de la superposition pour créer une stratification de l'expérience pratique. Deligny n'a pas procédé par métamodélisation puisque ce n'est pas par un coup d'oeil, vu d'en haut, qu'il a pu en rendre compte. C'est avec le temps que les lignes d'erre ont pris forme. L'inframodélisation lui a permis de comprendre intuitivement que les autistes n'habitaient pas l'espace mais le temps : elle l'a amené à penser l'espace de leur agir comme *temps*. Les autistes font primairement l'expérience dans l'agir d'*habiter le temps*. C'est pourquoi les cartes ne pouvaient « prendre » que dans le temps. Et s'ils habitaient l'espace comme le temps ? Un possible débouclage (qui sort de la ligne d'erre) ne serait alors ni de l'ordre de la psychologie ni du comportement, mais d'une *tempologie de l'agir*. C'est ainsi que les cartes rendent l'existence du temps dans l'agir, puisqu'elle permettent de voir que les lignes d'erre peuvent ponctuellement se déboucler. Le débouclage c'est le "lieu" du passage comme seuil. On ne sait jamais où sont les seuils. A travers les lignes d'erre, Deligny tente de repérer les seuils. Parce qu'ils sont toujours de passage, ils sont comme le temps (non consistant). On est dans le temps du seuil, du passage, temps inframince, temps ontologique. Les tracés des lignes d'erre rendent saillant le seuil ontologique des forces qui circulent en-deçà des substances et des essences (hommes, animaux, objets...) : dans l'inframonde où naît l'agir. Le temps inframince n'est pas chronologique : il est le moment de bascule dans le passage du possible au devenir (temps hors-temps). Ce passage est le (hors-)lieu du dehors. C'est pourquoi l'agir *met en oeuvre* le dehors.

« Le modèle analogique de ce réseau, qui évoque évidemment la guerre et la résistance, mais pas seulement, est la toile d'araignée, l'"arachnéen", ce tissage obstiné qui offre l'image d'une échappée, d'un dehors, d'un "pas de côté", qui resurgit sans cesse à tous les moments de l'histoire, comme en filigrane, une *persistance vitale*. Ni solution ni "projet pensé", mais "phénomène constant, nécessité vitale". »[27]

La persistance du dehors préexiste à toute rencontre, latence spectrale qui surgit au monde dans le mouvement d'une *jection* antérieure à toute subjectivation ou objectivation. Le su*jet* ou l'ob*jet* n'advient que depuis la ligne inframince du dehors à la fois comme lieu de différenciation et d'indifférenciation, ligne *-jet-*[28]. Le dehors n'appartient ni au vivant ni au non-vivant, mais les embrasse tous les deux, car leur enchevêtrement est la condition de sa persistance[29]. Le dehors est la

---

[26] Sur cette question de l'inframodélisation, nous renvoyons à la conférence « *Métamodélisation et inframodélisation* » présentée par David gé Bartoli dans le cadre du colloque « Fictions du modèle » en mai 2008 à Nantes : il s'agit dans cet article de ne pas utiliser le concept de métamodélisation qui répond à un besoin de modéliser des réalités complexes d'un domaine et ce, en créant successivement des modes et méthodes de modélisation qui rendent possible l'intégration de nouvelles données par étagement hiérarchisé. L'inframodélisation propose, inversement, de se placer en-deçà de tout modèle, de toute volonté de cerner un domaine, afin de laisser le différend agir au monde, laisser agir les tensions qui s'offrent dans la perplexité des choses, laisser la place à ce qu'il y a de problématique dans l'événement.

[27] Bertrand Ogilvie, postface de L'*Arachnéen et autres textes* de Fernand Deligny, p. 246.

[28] Sur la question du *-jet-* en-deçà du sujet et de l'objet, nous renvoyons à la conférence « *-jet- ou l'incessante mobilité de l'apparaître, pour une contribution à l'infraphysique* » présentée par David gé Bartoli dans le cadre du colloque « Fictions du modèle » le 15 et 16 mai 2009 à la Roche sur Yon.

[29] De ce point de vue, Schopenhauer est un des rares philosophes à avoir compris ce qu'il y avait d'essentiel dans le fait de reconsidérer la place du non-vivant dans le monde afin de préserver toutes les forces en puissance. Cf. *Le monde comme volonté et comme représentation*, pp. 171-172, éd. Puf, 2006.

ligne d'horizon qui crée du différend, mais c'est aussi là que la rencontre a lieu. Devenir pierre du lézard, devenir orchidée de la guêpe ou devenir animal de l'homme, c'est du dehors que naît la rencontre, lorsque les sujets et objets retrouvent la ligne de leur horizon commun[30]. De la même manière que le dehors dépasse l'opposition humain et non-humain, il met en défaut l'opposition entre vivant et non-vivant. La cosmosophie embrasse l'ensemble de ce qui existe sans le subordonner à une différenciation hiérarchique. Si différenciation il y a, elle de l'ordre d'un différend qui nous convoque à la perplexité, dont la résolution implique à chaque fois de trouver des solutions originales, inédites. « Il s'agit d'embrasser directement la totalité du non-vivant comme ce qui existe, qui existe avec le vivant en formant ce monde qui est l'être-en-commun de ce qui n'a rien de commun : la communauté des autres. [...] Puisque le non-vivant est aussi avec nous, l'être-avec concerne ce qui ne nous est – à nous : l'homme ou l'animal en général – ni différent ni indifférent : la pierre au bord du chemin, les ciseaux cassés qu'on a oubliés au fond d'un tiroir, la boîte de conserve jetée à la poubelle. L'être-avec est cette communauté des autres aussi parce qu'ils s'ignorent, coexistent sans se montrer ensemble, et c'est d'ailleurs pourquoi l'être-avec n'est pas de l'ordre phénoménologique.»[31]
Dans l'horizon du dehors, les êtres n'existent plus les uns "pour" les autres, selon une logique finaliste et instrumentale qui soumettrait leur existence à la hiérarchie des rapports moyens-fins. Ils existent les uns *avec* les autres. Et si le cosmos forme la "communauté des autres" c'est en tant qu'elle constitue une *communauté des hôtes*, les hôtes du dehors.

« Respecter la fêlure et permettre au commun d'exister, c'est sans doute l'ouvrage le plus difficile que les hommes se sont/pourraient se donner »[32].

Ce qu'il y a de commun entre les êtres ce n'est pas la chose mise en partage (la *res publica*), mais le dehors qui rend possible leur advenue au monde comme êtres singuliers. Seule une conscience non-anthropocentrique peut avoir accès à ce commun, peut accueillir la multiplicité des agirs dans leur indépendance sans chercher à les rabattre les uns sur les autres : agir animal, végétal, minéral, physique ou infraphysique. Le commun préexiste à la communauté. Les lignes d'erre se croisent, se chevauchent puis se séparent, et les gestes entrent en résonance, indiquant en pointillé autant de seuils qui forment le lieu atopique de ce commun inframondain[33].

Ce n'est qu'au moment de l'éclipse que le cosmos apparaît dans son immensité. La cosmosophie est à l'image de cette éclipse : elle fait la nuit pour voir l'immensité du cosmos sans se laisser aveugler par des affects ou effets immédiats. La cosmosophie se démarque de la pensée écologique qui n'envisage le monde que comme système organisé d'interactions entre l'homme et son environnement, ou comme éco-système. Dans cette perspective l'homme reste l'axe central autour duquel le monde est proposé à reconstruction. L'homme élargit son « chez soi » (son oïkos) à la planète, dans une boucle infinie, sans aucune possibilité d'un dehors qui permette de déporter le sens du monde. La cosmosophie pense le monde non pas à partir de l'humain, mais dans une

30 Sur cette question de la rencontre, nous renvoyons à la conférence « *De la poïesis open source à la poétique de l'apparaître* » présentée par Sophie Gosselin dans le cadre du colloque « Dimension esthétique, art, multimédia » organisé par l'ATEP et l'Université de Paris 8 du 15 au 17 mars 2009 à Hammamet (Tunisie).

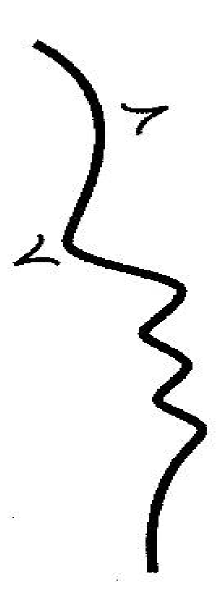
31 Yves Dupeux, « Ontologie de l'animal, et au-delà », in Revue Lignes n°28, *Humanité, Animalité*, éd. Lignes, février 2009.

32 Fernand Deligny, *Ibid.*, p 192.

33 « Établissement des cartes, révélation progressive de la constellation des "agir" jusque-là masquée par la lumière aveuglante du langage intentionnel si bien intentionné, repérage des "chevêtres", à l'intersection de ces deux mondes (celui des adultes, celui des enfants autistes) qui se côtoient sans se voir ; tentative des adultes de se rendre visibles des enfants en se situant le plus possible dans leur champ de "vision", dans leur "point de voir", différent de notre point de vue, devenir comme cette eau, qui les aimante littéralement, dit Deligny dans *Ce Gamin, là* ; lente mise en mouvement de ces deux chorégraphies qui s'ignoraient (les gestes de la vie quotidienne d'un côté, les balancements et les errements de l'autre), jusqu'à ce qu'elles se superposent et s'accompagnent dans un espace commun d'un nouveau type qui n'est pas celui d'une communication mais d'une entrée en résonance des gestes ; lente rotation à nouveau qui permet de proposer des déplacements et des "initiatives" nouvelles. Et ainsi indéfiniment... » Bertrand Ogilvie, Ibid. p.247-248.

transversalité qui passe au-delà de l'humain et de l'environnement pour rouvrir le monde de l'intérieur, à cet inframonde qui échappe à la visibilité et à sa diffamation capitalistique. Si le capitalisme est incapable d'hospitalité c'est parce qu'il est la diffamation même : il ne peut que diffamer, dévorer, le corps qui le nourrit.

L'*inframonde* c'est le monde en tant que dehors, en tant qu'il est traversé de corps abstraits, des corps célestes de la nuit du monde : corps imperceptibles qui traversent le monde de part en part, circulant dans la sous-jacence des collectifs ou s'exprimant dans les gestes, traces et trajectoires des agirs. Les corps abstraits forment la multiplicité infinie des devenirs imperceptibles, des poussées à travers lesquelles l'inconnu advient dans le monde, tout autant dans la consistance folle, excédante, d'un plumage d'oiseau, que dans le retrait bouleversant du *duende*. Quant au minéral, quant à la terre, elle est cette espèce de comète prise dans le retrait de la nuit des temps.
L'inframonde conduit toujours à la perplexité : on ne peut résorber deux éléments par un tiers commun (dialectique ou contractuel), ni par une vision positiviste qui induit toujours une succession de découvertes objectivant l'advenue du monde. Si à un moment donné, l'accueil de cet inframonde est possible, il se produit de l'*idiome*, un langage qui n'a ni antécédence, ni descendance : et le *dehors advient*, *souverain*. Le monde est *dehors*.



double profil de rubin

Juillet 2008

Article disponible sur : http://crealab.info/infraphysic/